

School of Theology at Claremont



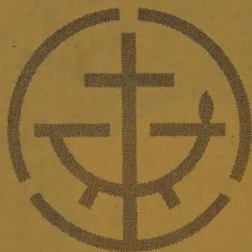
1001 1387832

BABEL

BS  
1238  
B2  
F5

FIEBIG

42



Theology Library  
SCHOOL OF THEOLOGY  
AT CLAREMONT  
California

✓  
SAMMLUNG GEMEINVERSTÄNDLICHER VORTRÄGE UND SCHRIFTEN

AUS DEM

GEBIET DER THEOLOGIE UND RELIGIONSGESCHICHTE

42

---

# Babel und das Neue Testament.

Von

Lic. theol. Paul Fiebig,  
Gymnasialoberlehrer in Gotha.



Tübingen

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)

1905.

5



J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

---

**Paul Fiebig**

## Der Menschensohn

Jesu Selbstbezeichnung  
mit besonderer Berücksichtigung  
des aramäischen Sprachgebrauches für „Mensch“ untersucht.  
8. 1901. M. 3.—.

---

## Talmud und Theologie.

Ein Vortrag.

8. 1903. M. —75.

*(Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte. 36.)*

---

## Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu.

8. 1904. M. 3.—.

---

## Was soll die Gemeinde aus dem Streit um Babel und Bibel lernen?

Von

**D. Karl Budde,**

ord. Professor der Theologie an der Universität Marburg i. H.

**Erstes und zweites Tausend.**

8. 1903 und 1904. M. —.60.

---

## Die babylonisch-assyrischen Keilinschriften und ihre Bedeutung für das Alte Testament.

Ein assyriologischer Beitrag zur Babel-Bibel-Frage

von

**Dr. C. Bezold,**

o. ö. Professor der Orientalischen Philologie in Heidelberg.

**Mit 100 Anmerkungen und 12 Abbildungen.**

8. 1904. M. 1.50.

---

# Babel und das Neue Testament.

BS

1238

B2

F5

Ein Vortrag

von

Lic. theol. **Paul Fiebig**,  
Gymnasialoberlehrer in Gotha.



**Tübingen**

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)  
1905.

Alle Rechte vorbehalten.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.



### Vorwort.

Das Folgende ist gewissermassen eine Fortsetzung meines im gleichen Verlag erschienenen Vortrags „Thalmud und Theologie“; denn das Problem „Babel und das Neue Testament“ deckt sich zum guten Teil mit dem Problem: „Thalmud und Neues Testament“. Das Material ist in erster Linie dem jüngst erschienenen Buche von A. Jeremias entnommen: „Babylonisches im Neuen Testament“ (Hinrichs, 1905), da man es dort am bequemsten beisammen findet. Das Meiste von dem, was Jeremias bietet, liegt bereits längere Zeit vor in: „Die Keilinschriften und das Alte Testament“, ed. Zimmern und Winckler. Mir ist es um Anregung zur Weiterarbeit zu tun und um die Richtigstellung der Urteile, die Jeremias über das von ihm dargebotene Material fällt. Zu Grunde liegt dem Folgenden ein Vortrag, den ich hier in Gotha in der „Mittwochsgesellschaft“ gehalten habe. An weiterer Literatur sei noch genannt ausser den im Text angeführten Werken:

Die Keilinschriften und das Alte Testament von Eberhard Schrader, ed. Zimmern und Winckler. Berlin, Reuther u. Reichard 1903.

— IV —

Monotheistische Strömungen innerhalb der babylonischen Religion von A. Jeremias, Hinrichs 1904.

Die Weltanschauung des Alten Orients von Hugo Winckler. Leipzig, E. Pfeiffer 1904.

G o t h a , im Mai 1905.

**D. V.**



In dem sogenannten Bibel-Babel-Streit hat es sich in erster Linie um das Verhältnis des Alten Testaments zu Babylonien gehandelt. Einsichtigen war es schon damals klar, dass die ganze Bibel, auch das Neue Testament, die mannigfachsten Beziehungen zu Babel aufweist. Eine Zusammenfassung dieser Beziehungen von sachkundiger Hand liegt seit kurzem vor in dem Buch von Alfred Jeremias „Babylonisches im Neuen Testament“ (J. C. Hinrichs, 1905).

1) Gedanken, die Hugo Winckler, der bekannte Berliner Assyriologe, wirksam gemacht hat, bilden den Kern dieses Buches. Es handelt sich um die von Winckler so genannte „orientalische Weltanschauung“ und um deren Konsequenzen für die Geschichtsschreibung. Die orientalische Weltanschauung ist die astrologische Weltanschauung, die orientalische Geschichtsschreibung ist diejenige Art der geschichtlichen Darstellung, welche unter dem Einfluss astrologisch-mythologischer Anschauungen gestaltet wird. Astrologie und Mythologie sind sehr eng mit einander verwandt, ebenso eng, wie die Veränderungen der Gestirne, besonders der Sonne und des Mondes, mit den Vorgängen auf Erden, in erster Linie den Naturvorgängen, verbunden sind. Der Sonnen- oder Jahresmythus, d. h. der Mythus von dem

Sonnengott, der den Drähen, den Winter, überwindet, spielt in allen Mythologien eine grosse Rolle.

Das Eigenartige und für das Christentum Interessante ist nun, dass grosse geschichtliche Persönlichkeiten in diesen Jahresmythus mit hineingezogen werden, ihr Leben mit den Farben dieses Jahresmythus dargestellt wird und sich dabei ein Schema für eine derartige Vita ergibt, welches die auffallendsten Berührungen mit dem Leben Jesu zeigt. Der Jahresgott, d. h. der Sonnengott, erscheint, auf eine geschichtliche Persönlichkeit reflektiert, als „Erlöserkönig“, d. h. als ein König, der die Welt erlöst von jeder Art des Uebels. Von dem Jahresgott wird ausgesagt: Vaterlose, geheimnisvolle Geburt, Geburt von der Jungfrau, Kampf mit dem grossen Wasserdrachen, dem Bösen, dem Satan, Heilungen, Verspottung vor dem Tode, schliesslich: Wiederaufleben nach einigen Tagen. Ein Teil dieser Momente ist nachweisbar auf den „Erlöserkönig“ und von da aus auf gewisse geschichtliche Persönlichkeiten übertragen worden.

Dabei ist die Meinung nicht die, dass dem betreffenden Geschichtsschreiber die astrologisch-mythologische Grundlage seiner Darstellungsweise immer deutlich sein müsse, auch nicht die, dass etwa einer derartigen, mythologisch infizierten Darstellung gar nichts Historisches zu Grunde liegt. Es können auch Züge tatsächlicher Geschichtlichkeit mit Zügen des Mythus übereinstimmen. Das aus all diesen Beziehungen erwachsende Problem ist: in wie weit liegt Mythos vor? In wie weit liegt Geschichte vor? Es wäre sowohl verkehrt, von vornherein anzunehmen, dass der Mythos jede Spur der Geschichte auflösen müsse, als es verkehrt wäre, die Mög-

lichkeit, dass der Mythos tatsächlich „Geschichte gemacht“ habe, a priori zu leugnen.

2) J e r e m i a s vertritt in seinem Buche den Standpunkt, dass die Mythologisierung der Geschichte Jesu, wie sie im Neuen Testament vorliegt, lediglich formaler Art sei, d. h. lediglich die Form der Darstellung betreffe. Dabei lassen sich im Sinne von Jeremias zwei Fälle unterscheiden: einerseits behauptet Jeremias, dass der Mythos in Jesus Realität geworden sei. In diesem Falle würden zwar sachliche, also nicht bloss formale, sondern inhaltliche Uebereinstimmungen zwischen Mythos und Geschichte vorliegen. Da aber die Sache in diesem Falle gar nicht anders als in den Formen des Mythos ausgedrückt werden kann, ist die Uebereinstimmung doch nur eine formale. Der andere Fall ist dieser: der sachlich gleiche Inhalt kann sowohl mythologisch als ohne Mythologie ausgedrückt werden. Die Mythologie ist dann lediglich Einkleidung, ästhetische, phantasievolle Form. Das eine Mal wäre die Mythologie adäquate Form, das andere Mal phantasievoll ausgeführte und insofern inadäquate Form.

Jeremias bewegt sich in grundsätzlicher Opposition zu G u n k e l s Ausführungen in dessen Büchlein „Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments“ (Göttingen, V. u. R. 1903). Gunkel stellt hier die leider bisher noch lange nicht genug beachtete Forderung auf, dass der Theologe, vor allem auch der Neutestamentler, einen geschulten Blick für das Mythologische haben müsse, und ist der Meinung: Mythologie ist nicht Geschichte, ist es ihrem Begriffe nach nicht. Wo etwas Mythologie ist, ist es ungeschichtlich, wo etwas



geschichtlich ist, ist es unmythologisch. Wo etwas als seiner Art nach mythologisch erkannt ist, ist über seine Geschichtlichkeit der Stab gebrochen. Jeremias dagegen behauptet: die Mythologie kann Realität, geschichtliche Tatsache sein und ist es in Jesus. Die Frage der Historizität einer Darstellung ist also nach Jeremias' Meinung nicht entschieden, wenn sie in ihrem Kern als Mythologie erkannt ist.

Wer hat Recht?

3) Ich will konkreter reden. Es handelt sich z. B. um die Frage: ist die Auferstehung Jesu ihrer Art nach mythologisch oder nicht? Mit anderen Worten: will die Auferstehung Jesu im Grunde nur besagen: Auferstehung der Natur, d. h. des Sonnengottes, der Sonne, übertragen auf die historische Persönlichkeit eines Mannes namens Jesus? Nun ist Jeremias zuzugeben: Auferstehung eines toten Menschen an und für sich kann sehr wohl völlig unmythologisch sein. Das wäre lediglich eine Machttat Gottes. Auch die Auferstehung nach 3 Tagen ist nicht notwendig mythologisch; denn das Motiv „3 Tage = kurze Zeit“ kommt bei den Juden auch in nicht mythologischen Zusammenhängen vor. Andererseits aber ist klar: Auferstehung, und zwar nach kurzer Zeit, kann mythologisch sein, ist ein mythologisches Motiv. Es würde sich also fragen, ob man bei näherem Zusehen in der nächsten Umgebung der Ueberlieferung von Jesu Auferstehung, in den Einzelheiten der Auferstehungsberichte, Züge entdecken kann, die es notwendig machen, in diesem Falle die Auferstehung und die 3 Tage mythologisch zu deuten. Dabei wäre es ganz gleichgültig, ob man bis jetzt in der sonstigen Religionsgeschichte

eine Analogie zur Auferstehung Jesu aufgefunden hat oder nicht, d. h. ob man bisher Kunde hat von der Auferstehung einer geschichtlichen Persönlichkeit dergestalt, dass dabei die mythologischen Motive sicher sind. Jeremias sagt S. 43 mit Emphase: „Die Tatsache der Auferstehung Jesu von den Toten ist in der Religionsgeschichte analogielos“. Man sollte sich doch, wie auch Gunkel l. c. S. 38 betont, endlich von der kurzsichtigen Art der Argumentation frei machen, welche sagt: „Weise mir die genaue Parallele auf, dann will ich dir glauben. Weise mir genau dasselbe bei den Juden oder sonstwo nach, dann will ich Dir Recht geben.“ Die Geschichte bietet kaum je völlig genaue Dubletten. Es ist nicht die Frage, ob etwas zwei, drei Mal oder öfter in derselben Weise nachweisbar ist oder nur ein Mal. Es handelt sich vielmehr um die innere Möglichkeit der Entstehung aus mythologischen Motiven und eventuell um die Konstatierung der Tatsache, dass die Möglichkeit in einem bestimmten Falle zur Wirklichkeit geworden ist, wie sie das der inneren Art der Sache nach hat werden können. Mit anderen Worten: die Auferstehung Jesu wäre selbst dann als Mythologie erwiesen, wenn sie nachweislich in der Religionsgeschichte analogielos dastünde, falls sich behaupten liesse, dass die Auferstehung nach 3 Tagen im Neuen Testament inmitten mythologischer Momente den Schluss auf ihren mythologischen Ursprung unabweislich macht. Es wäre dann eben vorläufig nur dies eine Beispiel aus der Geschichte nachzuweisen für die Uebertragung grade dieses mythologischen Zuges auf eine historische Persönlichkeit. Eventuell wäre auch zu urteilen: infolge der Einzigartigkeit

dieser Persönlichkeit ist es unwahrscheinlich, dass je ein anderes Beispiel noch für dieselbe Uebertragung wird aufgewiesen werden können.

Finden sich mythologische Züge in den Auferstehungsberichten, welche auch für die Auferstehung selbst und für die 3 Tage den mythologischen Charakter notwendig machen?

Gunkel redet l. c. S. 73 ff. zunächst davon, dass die biblischen Berichte die Auferstehung am Sonntag geschehen sein lassen. Das ist sicherer Besitz der urchristlichen Tradition. Ferner: am Sonntag in der Morgenfrühe, als es anfängt, hell zu werden, erfolgt die Auferstehung Jesu, ungefähr gleichzeitig mit dem Aufgang der Sonne. Hinzukommt: der Auferstehungssonntag fällt in die Zeit des Passah hinein, in die Zeit, da die ganze Natur erwacht im Frühling. Auch die Variante: „am dritten Tage“ und „nach 3 Tagen“ (cfr. 1. Cor. 15, 4 und Mc. 8, 31) gibt zu denken. Gunkel sieht (l. c. S. 80 ff.) in „nach 3 Tagen“, was nicht recht zur Chronologie der evangelischen Geschichte stimmen will, einen Zusammenhang mit den 3 vollen Tagen, die in der Jonasgeschichte eine Rolle spielen, den  $3\frac{1}{2}$  Zeiten bei Daniel und in der Apokalypse des Johannes. 3 resp.  $3\frac{1}{2}$  ist in einer ganzen Reihe verwandter Traditionen die Zeit, da das Böse Macht hat (cfr. l. c. S. 82), vielfach ist es die Zeit, da der Winter herrscht, ehe die Sonne ihn vertreibt und besiegt. Auch Jeremias (l. c. S. 43) hält es für sehr wohl möglich, dass die Variante „nach 3 Tagen“ unter dem Einfluss mythologischer Gedanken entstanden sei, lehnt aber Gunkels Schlussfolgerung von der Herüber-



nahme dieses Datums auf mythologischen Charakter der Auferstehung selber ab.

Meines Erachtens ist für die Auferstehung selbst durch all die von Gunkel aufgewiesenen mythologischen Züge noch nicht sicher der mythologische Charakter erwiesen. „Nach 3 Tagen“ kann, wie gesagt, bedeuten: „nach kurzer Zeit“. Jedenfalls liegt bei „am dritten Tage“ keine Gewähr mythologischen Ursprungs vor. Immerhin scheint mir um des schematischen Charakters der Dreizahl willen auch dieser Termin nicht ganz unanfechtbar zu sein. Mehr lässt sich von hier aus nicht sagen. Dass die Auferstehung am Sonntag früh und in der Passahzeit, der Zeit des babylonischen Neujahrsfestes, des Festes der Auferstehung des Sonnengottes Marduk, erfolgt, kann allerdings leicht mythologische Beziehungen und Verknüpfungen zur Folge gehabt haben, reicht aber an sich nicht aus, um für die Auferstehung selber mythologischen Charakter zu begründen; denn: Jesus ist nach einhelliger Ueberlieferung am Freitag gestorben. Das ist sicherer Boden der Geschichte. Dass die Frauen nun am Sonntag so früh als möglich zum Grabe eilen, ist natürlich. Dass Jesus nicht erst im Laufe des Sonntags, sondern bereits am frühen Morgen aufersteht, dass der ganze Prozess Jesu, sein Tod und seine Auferstehung, in der Passahzeit stattfindet, ist zu tief in die urchristliche Tradition verwoben, auch an sich etwas so sehr Mögliches, dass nichts, jedes für sich betrachtet, mit Sicherheit mythologischen Ursprung verrät. Wir haben keine Spur davon, dass etwa Prozess und Tod Jesu ursprünglich und in Wahrheit in einer anderen Jahreszeit stattgefunden habe. So verführerisch

Gunkels Nachweise auf den ersten Blick erscheinen, so wenig halten sie bei genauerem Zusehen Stich, wenn man nicht noch einige andere Momente dazunimmt, die geeignet sind, die Beleuchtung, die Gunkel der Sache gibt, als die richtige erscheinen zu lassen.

Diese Momente sind folgende: sicher sagenhaft ist die Verfinsterung der Sonne bei Jesu Tod. Nun lässt sich im Thalmud beobachten, dass bei dem Tode der Rabbinen von Wundern die Rede ist, welche je nach Art und Bedeutung des betreffenden Rabbinen verschieden sind. Ist also bei Jesu Tod von einer Sonnenfinsternis die Rede, so würde das auf eine Parallelisierung Jesu mit der Sonne schliessen lassen. Ferner: Jeremias sagt l. c. S. 207: „Von dem persischen Sacäenfest wissen wir, dass der sterbende Jahrgott durch einen Sklaven im königlichen Gewande unter dem Titel Ζωγανης dargestellt wurde, oder durch einen zum Tode verurteilten Verbrecher, den man in königlichen Gewändern auf den Thron setzte und verspottete.“ Dann fährt er fort: „Wie es scheint, haben die Schergen bei Jesu Verspottung und Kreuzigung an die Prozeduren dieses Festes gedacht, so dass durch den Spott der Menschen das Sterben und Auferstehen Jesu unbewusst in Zusammenhang gebracht wurde mit den Naturfesten der heidnischen, vorchristlichen Erlösungssehnsucht. Der dem Tode geweihte Jesus wird gleich dem sterbenden Jahrgott im Festspiel als Narrenkönig behandelt.“ S. 21 weist Jeremias noch darauf hin, dass die beiden Uebeltäter, die mit Jesu gekreuzigt werden, „im Drama des sterbenden Jahrkönigs die Würdenträger des verspotteten Königs darstellen“. Dass diese beiden Verbrecher auch da, wo sie als ihrer

Stellung zu Jesus nach verschieden charakterisiert werden, einen stilisierten und schematischen Eindruck machen, ist nicht zu leugnen. Sie könnten sehr wohl Gestalten dichtender Sage sein. Nimmt man nun noch hinzu, dass in den Auferstehungsberichten die Engelterscheinungen ohne Frage sagenhafter Natur sind, so ergibt sich aus alledem der Eindruck: die Zeit Jesu, auch in Palästina, muss erfüllt gewesen sein von orientalisch-mythologischen Gedanken, die auf die Geschichte Jesu von gestaltendem Einfluss gewesen sind. Von hier aus fällt auf die von Gunkel angeführten Momente ein eigenes Licht, d. h. die mythologische Deutung wird nun nahezu unausweichlich. Ich betone noch folgendes: die Tatsache der Auferstehung selber von dieser mythologischen Deutung auszuschliessen, wäre unter diesen Verhältnissen ein Nonsens, zumal dann, wenn man bedenkt: wo die Verspottung des sterbenden Jahrgottes eine Rolle spielt, da sollte die eng damit verbundene und notwendig darauf folgende Auferstehung des Jahrgottes keine Rolle gespielt haben? Auf jeden Fall ist zu sagen: wo rings herum sagenhafte, mythologische Motive vorliegen, liegt mindestens die Vermutung sehr nahe, dass auch die Auferstehung selber sagenhafter, mythologischer Natur sei. Ein wirklicher Fortschritt der Erkenntnis wird hier nur dann erreicht werden, wenn man die babylonischen Traditionen, besonders die über Marduk, noch genauer kennen lernt als bisher. Dass das Messiasbild der Apokalyptik von babylonischen Traditionen beeinflusst ist, weist Jeremias S. 41 ff. mit Recht nach. Es muss danach als zufällig, nicht als in der Natur der Sache gelegen beurteilt werden, dass wir bisher im Zusammenhang jüdisch-messia-



nischer Traditionen noch keine Kunde von der Auferstehung des Messias am dritten Tage haben. Es liegt ja doch eigentlich sehr nahe zu vermuten, dass derartige Traditionen vorhanden gewesen sein müssen. Man stelle sich nur vor: in Babel war das babylonische Neujahr im Nisan, das Fest der Auferstehung des Marduk, eines der Hauptfeste, das also sicher fest im Volksbewusstsein wurzelte. Die Juden haben nachweislich ihren Messiasbegriff nach babylonischen Vorbildern, wie die Apokalypitik zeigt, umgebildet. Welcher Grund liesse sich denken zu leugnen, dass sie auch die Auferstehung am 3. Tage von ihrem Messias aussagten? Dann liegen aber alle bisher von der Wissenschaft noch vermissten Vorbedingungen vor, um die Visionen der Jünger, die möglicherweise die Grundlage des Ganzen bilden, erklärlich erscheinen zu lassen. Darin hat Gunkel ganz ohne alle Frage Recht: das Judentum der Zeit Jesu war in viel höherem Masse synkretistisch, als man bisher angenommen hat. Und, wenn das Christentum in so und so vielen Punkten von diesem Synkretismus beeinflusst worden ist, so ist es inkonsequent, diese Beeinflussung an anderen Punkten a priori zu leugnen. Freilich gilt es, in jedem Falle genau zuzusehen, ob die Beeinflussung sachlicher oder rein formaler Natur ist.

4) Wie für das Ende so weist Jeremias auch für den Anfang der Vita Jesu interessante babylonische Einflüsse nach, besonders für die Geburt aus der Jungfrau, überhaupt für die Jugendgeschichte. Hier liegen die babylonischen Analogien insofern günstiger, als sich tatsächlich nachweisen lässt, dass Züge des Mythos auf historische Persönlichkeiten übertragen worden

sind, was bei der Auferstehung bis jetzt ausserhalb des Neuen Testamentes noch nicht nachweisbar ist.

„Der Erlöserkönig“, sagt Jeremias S. 47 l. c., „erscheint allenthalben als Jungfrauensohn“. S. 28 ff. führt er z. B. folgendes auf: Von Sargon, dem Gründer von Babylon, hören wir, obwohl wir den Namen seines Vaters kennen, aus seinem eigenen Munde: „Meine Mutter war ‚Jungfrau-Mutter‘, mein Vater ‚unbekannt‘, während der Bruder meines Vaters das Gebirge bewohnt . . . Istar gewann mich lieb.“

Ebenso sagt der babylonische Priesterfürst Gudea zu der Göttin GA-TUM-DUG: „Ich habe keine Mutter, du bist meine Mutter; ich habe keinen Vater, du bist mein Vater . . . , an einem heiligen (bez. verborgenen) Orte hast du mich geboren.“ Asurnasirpal und Asurbanipal (cfr. l. c. S. 30) bezeichnen sich als Kinder der Muttergöttin Istar. Auch in den Mythologien lässt sich natürlich dieser Zug für den Ursprung des Jahrgottes nachweisen, bilden ja doch hier die Mythologien das Prius, die Uebertragungen auf historische Persönlichkeiten das Posterius. So spielt Demeter, die Mutter des Dionysos, Isis, die Mutter des Horus, eine besondere Rolle (cfr. l. c. S. 47). Das für das Neue Testament Wichtigste in diesen Zusammenhängen ist nun dies: alle diese mythologischen Aussagen „hängen (cfr. l. c. S. 47—48) mit dem Tierkreisbild der Jungfrau zusammen. Die Erklärung ist am Sternenhimmel, in der Konstellation der Wintersonnenwende zu suchen. Um Mitternacht am 25. Dezember geht am östlichen Punkte des Himmels das Sternbild der Jungfrau auf“. Dass man die Geburt Jesu auf den 25. Dezember fixiert hat, hängt sicher mit

diesen mythologischen und astrologischen Verhältnissen zusammen. Im Neuen Testament ist die Geburt Jesu noch nicht auf einen bestimmten Tag festgelegt. An mythologische Gedanken erinnert dort in der Geburts-geschichte selber nichts, vielmehr wird auf das Alte Testament verwiesen. Dennoch ist m. E. der Zusammenhang mit der Mythologie unleugbar; denn: woher stammt der Uebersetzungsfehler der Septuaginta, die fälschlich das Wort des hebräischen Urtextes Jesaia 7<sup>14</sup> mit *παρθενος* wiedergibt? Entweder aus asketischen Virginitätsgedanken, was bei Juden nicht allzu wahrscheinlich ist, oder aus den weithin verbreiteten mythologischen Gedanken über die Geburt des Messias. Hinzukommt noch, dass die Verfolgung des Kindes nach der Geburt, ein weiterer Zug der mythologischen Vita des Erlöserkönigs, sich im Neuen Testament ebenfalls findet. — Es seien hier noch einige Worte über die sehr merkwürdige Position beigefügt, die Jeremias der Geburts-geschichte Jesu gegenüber einnimmt. Es heisst l. c. S. 48 wörtlich: „Ich hoffe nicht missverstanden zu werden. Dass die christliche Ueberlieferung von der Jungfrauengeburt Produkt des orientalischen Mythus sei, lehnen wir auf Grund des von uns dargelegten Standpunktes unbedingt ab. Auch hier bietet der orientalische Mythus das Schattenbild einer religiösen Realität, die in die Erscheinung trat, „als die Zeit erfüllt war“. Gleichwohl wird die kirchliche Theologie durch den religionsgeschichtlichen Zusammenhang zwischen der Jungfrau-Mutter im ersten und dritten Evangelium und der *ἡρα παρθενος* des Mythus vom siegreichen Jahrgott und Erlöserkönig an etwas Wichtiges erinnert: nämlich daran, dass es sich bei



der „Geburt aus der Jungfrau“ nicht um physiologische Erörterungen, sondern um die religiöse Frage handelt.“ Diese Worte sind sehr eigenartig. So wahr es ist, dass Jesus und Maria geschichtliche Personen sind, so wahr ist es, dass eine jungfräuliche Geburt Jesu aus der Maria physiologische Erörterungen notwendig zur Folge hat, wie sie derartige Ausführungen in Menge auch in der Tat zur Folge gehabt hat. Und: was soll hier „religiöse Realität“ heissen? Handelt es sich etwa in der Mythologie um religiöse Realitäten, wenn auch nur um deren Schattenbilder? Gewiss handelt es sich da um religiöse Gedanken — und es scheint tatsächlich so, obwohl Jeremias das nicht zugeben wird: Jeremias vertritt genau dieselbe Position wie die sogenannte liberale Theologie einer Geschichte wie der Geburtsgeschichte Jesu gegenüber: er erkennt in der Geschichte von der Jungfrauengeburt die religiöse Realität, die darin liegt, an und verwirft die Geschichte als solche. Etwas anderes können seine Worte nicht bedeuten; denn das Neue Testament fürchtet sich nicht wie Jeremias vor „physiologischen Erörterungen“, weder das erste noch das dritte Evangelium — oder ist etwa die Verwunderung des Joseph über den Zustand seiner Gattin, den herbeigeführt zu haben er sich nicht bewusst ist, nicht „physiologisch“, sondern „rein religiös“? Den grossen Segen hat allerdings Jeremias' Position, dass er seine Erkenntnisse in Kreise tragen kann und trägt, die sich diesen Erkenntnissen von vornherein verschliessen würden, wenn sie nicht aus seinem Munde kämen und mit einer Position wie der seinigen verbunden wären.

5) Ganz deutlich tritt die mythologische Art der

Vorstellungsweise heraus, wenn man Apokalypse 12 liest. Das Kind der Himmelskönigin, der grosse Wasserdra- che, der Kampf Michaels mit dem Drachen, das sind alles deutlich mythologische Züge, und es liegt hier die klare Tatsache vor, dass sie auf das Leben Jesu, auf die Geschichte Jesu übertragen worden sind. Man macht sich viel zu wenig klar, welche Tragweite diese eine Tat- sache, dass in der Apokalypse die Mythologie so deut- lich vorliegt, für das gesamte Neue Testament hat. Apo- kalyptische Vorstellungen sind allenthalben im Neuen Testament nachweisbar. Von einer Opposition gegen derartige Gedanken, wie sie etwa einem Christen der Gegenwart nahe liegen, kann im Neuen Testament nicht die Rede sein. Auch die Scheidung zwischen mytholo- gischer Form und religiösem Inhalt, wie sie Jeremias auf Apk 12 anwendet, liegt ja doch dem Neuen Testa- ment völlig fern. Man versucht gegenwärtig noch immer gar zu gern, mythologische Gedanken des Neuen Testa- ments als „rein religiöse“ auszugeben, so z. B. den Lo- gosgedanken, obwohl doch am Tage liegt: grade die Zeit des Neuen Testaments ist eine Zeit der zwar sterben- den, aber doch, besonders in den niederen Volksschichten, aus denen ja doch das Neue Testament zum grossen Teil hervorgegangen ist, noch lebendigen Mythologie. Die „Destillierung“ der Mythologie war damals bei den Gebildeten üblich. Auch heutzutage empfinden die Ge- bildeten die Nötigung zu solcher „Destillierung“, ganz abgesehen davon, dass unsere Zeit sich von der Zeit des Neuen Testaments dadurch unterscheidet, dass sie im allgemeinen viel weiter von jeder Art Mythologie entfernt ist, als das je eine Periode der Geschichte gewesen ist. Man

kann also gar nichts Verkehrteres tun, als z. B. dem Logosgedanken den mythologischen Charakter absprechen.

Wenn Jeremias (l. c. S. 16 ff.) das „L a m m“ (ἀρνίον) der Apokalypse damit in Beziehung setzt, dass zur Zeit Jesu die Sonne im Sternbild des „Widders“ stand, also jene Zeit das Widderzeitalter war, so scheint mir das sehr plausibel zu sein; denn das ἀρνίον der Apokalypse hat reichlich mythologische Züge. Eine Erklärung lediglich aus alttestamentlichen Motiven reicht nicht aus. Zur Erklärung sei noch beigelegt: die Sonne steht scheinbar 2200 Jahre lang in einem bestimmten Tierkreisbild, dann rückt sie in das nächste weiter. Diese scheinbare Präzession der Sonne hat natürlich für die Bedeutung des betreffenden Sternbildes ein grosses Gewicht. Gegenwärtig steht die Sonne im Sternbilde der Fische.

6) Sehr lehrreich ist, was Jeremias über die Geschichte von den Weisen aus dem Morgenlande und über die Weihnachtsgeschichte sagt. Die Geschichte von dem Stern der Magier steht am Eingang des Neuen Testamentes gewissermassen als ein Hinweis darauf, dass orientalische, babylonische Gedanken zum Verständnis des Neuen Testamentes unerlässlich sind. „Wir wissen“, sagt Jeremias (l. c. S. 51), „dass in der Tat in den altbabylonischen Orakeln aus den Gestirnen das „Westland“, zu dem Kanaan in engerem Sinne gehört, besondere Beachtung erfährt“. „Die ausserisraelitische Welt kennt in ihrem Kultus und ihren Mythen die Erwartung eines Welterlösers.“ Wenn (l. c. S. 52 bis 53) babylonische Magier den Erlöserkönig erwarteten, so muss das Tierkreisbild des Widders für ihre Beobachtungen besonders wichtig gewesen sein. Der Erlöser-

könig ist in ihrem Sinne Sonnengott, und zwar der Sonnengott, der im Frühlährungspunkt der Sonnenbahn sich offenbart. Der Frühlährungspunkt der Sonnenbahn lag aber damals im Widder. „Aus diesem Grunde ist mir“, sagt Jeremias, „Keplers Deutung, der bei Mt 2 an eine Konjunktur von Saturn und Jupiter im Sternbild des Widders denkt, sehr plausibel“. Für die eigenartige Aussage des Matthäus, dass der Stern „vor ihnen herging“ und dann „stand über dem Hause“, führt Jeremias als Parallele an: „In den Bauinschriften des assyrischen Königs Asarhaddon wurden „als Vorzeichen der Gnade, den Tempel Marduks zu betreten“, astrale Erscheinungen beobachtet, und dabei heisst es: „Die Sterne des Himmels gingen an ihren Ort und nahmen den rechten Weg und verliessen den unrechten“. Dazu bemerkt Jeremias: „Der astrologisch unbewanderte Erzähler von Mt 2 hat vielleicht technische Ausdrücke seiner Quelle nicht verstanden und in seinem Sinne gedeutet“. Dass die Magier Jesu als dem inkarnierten Sonnengott huldigen, erkennt man nach Jeremias (l. c. S. 54) auch daran, welche Gaben sie ihm darbringen. Der Sonne gebührt nach Kircher, Oedipus Aegyptiacus: ex mineralibus aurum, ex lapidibus ambra, e vegetabilibus thus, mel, myrrha. — Kürzlich hatten Soltau und Dieterich auf den Zug der Magier zu Nero als Parallele zu den Weisen aus dem Morgenlande hingewiesen. Sueton berichtet von dieser Reise des Magiers Tiridates, ebenso Dio Cassius (cfr. Jeremias l. c. S. 54). Die Parallele ist frappant, jedoch hat m. E. Jeremias Recht, wenn er sagt: eine Abhängigkeit der einen Geschichte von der andern sei nicht erwiesen, vielmehr gehen beide auf die gleichen der orien-

talisch-astrologisch-mythologischen Weltanschauung angehörenden Motive zurück.

Dieser Hinweis auf Sueton und Dio Cassius, auf den Zug des Tiridates nach dem Westen führt uns weiter. Man sieht daraus — denn Tiridates huldigt dem Nero als dem Erlöserkönig —, wie weit nach Westen hinüber die babylonischen Gedanken verbreitet waren. Auch die Vita des Augustus zeigt Spuren der orientalischen Geschichtsschreibung. Sueton erzählt (cfr. Jeremias l. c. S. 58 ff.), was in ähnlicher Weise die Inschriften von Priene und Halicarnass aussagen, in welch überschwänglichen Ausdrücken man das Glück gepriesen habe, das unter Augustus den Erdkreis erfülle. Vorzeichen wiesen auf die Geburt des Augustus hin, Weissagungen verkündeten ununterbrochenes Glück und die künftige Grösse des Augustus. In den genannten Inschriften ist der Zusammenhang mit dem Kalendermythus besonders deutlich, zugleich fallen Anklänge an die Weihnachtsgeschichte auf. Es heisst dort (cfr. Jeremias l. c. S. 58): „Nachdem nun die alles in unserem Leben leitende Vorsehung Wetteifer und Streben wiedererweckt hat und den vollkommensten Schmuck unserem Leben verliehen hat, dadurch, dass sie uns den Augustus verlieh, welchen sie zum Wohlergehen der Menschheit (den Menschen ein Wohlgefallen) mit Tugend erfüllt und ihn uns und unsern Nachkommen als Heiland (σωτήρ) gesandt hat, welcher jeden Krieg beseitigen und alles ordnen sollte, Caesar aber durch sein Erscheinen die Hoffnung derer, die auf ihn hingewiesen haben, erfüllt hat, wobei er nicht nur die früheren Wohltäter übertraf, sondern nicht einmal den kommenden Geschlechtern die Hoffnung liess, ihn



zu übertreffen, der Geburtstag dieses Gottes aber den Anfang der frohen Botschaft über ihn für die Welt geworden ist, . . . (so soll aus all diesen Gründen sein Geburtstag gefeiert werden bei uns).“

7) Von dem, was Jeremias sonst noch an interessanten Parallelen zum Neuen Testament beibringt, seien seine Angaben über die 12 Apostel genannt. Dass die Zwölfzahl mit astrologischen Motiven zusammenhängt, ist sicher. 12 ist die Zahl der Tierkreisbilder. Jeden einzelnen der Apostel zu einem Tierkreisbild in Beziehung zu setzen, liegt nahe. Besonders eigenartig ist, dass Janus, der die Reihe der römischen XII Götter eröffnet, Schlüssel und Hahn als Symbol zeigt. Beides wird im Neuen Testament mit Petrus in Verbindung gebracht. Was sich sonst an Beziehungen ergibt, ist merkwürdig genug, um wenigstens hier mitgeteilt zu werden. Thomas heisst im Neuen Testament „der Zwillling“. Nun ist aber babylonisch tuâmu der Name für die „Zwillinge“, d. h. das Sternbild der Zwillinge. — Johannes und Jakobus sind Söhne Zebedäi. Zebedäus ist babylonisch Zalbatanu, das ist aber der Name Jupiters in der alten babylonischen Liste. Nun sind die Söhne Zebedäi im Neuen Testament Βοανηρες ὁ δ' ἑστίν υἱοὶ βροντης. Βοανηρες ist vielleicht = bnê Nergil, d. h. Söhne Nergals. Jupiters Söhne sind Donnerssöhne. — Jakobus Alphäi Sohn: alpu = Stier, Name des Marduk = Jupiter. — Auch die Zahl 70 spielt sowohl im Neuen Testament als im orientalischen Zahlensystem eine grosse Rolle. Die Schar der 70 Jünger ist, wie Jeremias l. c. S. 93 mit Recht sagt, historisch nicht greifbar. Dass die Evangelisten eine runde Zahl mit astralem

Charakter meinen, beweist der Wechsel von 70 und 72. „Diese 70 ist im orientalischen Zahlensystem Ausdruck für den gesamten Kreislauf des Jahres und den Weltlauf (70, bez. 72 Fünferwochen und Jahrwochen), auch für den gesamten Weltkreis, der 70 Völker umfasst.“

8) Das Dargebotene genüge, um von der Mannigfaltigkeit der Beziehungen zwischen Babel und dem Neuen Testament einen Begriff zu geben. Was Jeremias sonst noch erwähnt, hat weniger unmittelbares Interesse und problematischeren Charakter. Es seien noch einige Bemerkungen zu der Einleitung, die Jeremias seinem Buche vorausschickt, gestattet. Er behauptet hier, dass der babylonische Einfluss bei Paulus und in der Apokalypse stärker und deutlicher sei als bei Jesus. S. 4 heisst es: „am wenigsten wird vom „altorientalischen Hintergrund“ in dem Evangelium Jesu zu spüren sein“. „Das schlichte Evangelium Jesu bedurfte nicht der phantastischen Bilder der orientalischen Mystik. Spuren finden sich, abgesehen von den Gerichtsreden, die unleugbar spätere Einflüsse zeigen, beispielsweise in der Ausdrucksweise von Stellen wie: „Die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen“; „Der unsaubere Geist wandert durch dürre Stätten“; „Ich sahe Satanas herniederfahren wie einen Blitz“; „Ich könnte mehr denn 12 Legionen Engel erbitten“; „Sie werden sitzen auf den 12 Stühlen“.“ Das sieht so unschuldig aus, als ob „Babel und Bibel“ für „das Evangelium Jesu“ gar nicht in Frage käme, die fromme Gemeinde also gewissermassen sich beruhigen könne. In Wirklichkeit liegt die Sache aber doch etwas anders. Das ist richtig, dass das Evangelium Jesu in seiner religiösen und ethischen

Reinheit sich weit erhebt über die Apokalyptik und Babel. Aber über der Originalität Jesu darf man nicht seinen Zusammenhang mit seiner Zeit verleugnen und verkennen. Und: hat Jesu Selbstbezeichnung als „Menschensohn“ etwa nichts mit „den phantastischen Bildern der orientalischen Mystik“ gemein? Die Gerichtsreden sollen nach Jeremias „spätere Einflüsse“ zeigen. Schade, dass sich Jeremias hierüber nicht näher äussert! Will er Jesu Selbstbezeichnung als „Menschensohn“ auch unter die späteren Einflüsse rechnen? Jedenfalls scheint mir so viel klar zu sein, dass Jesus diese Selbstbezeichnung dem Danielbuch unter Einfluss von Anschauungen entnommen hat, wie sie uns noch das Henochbuch überliefert und IV. Esra. Nun ist aber klar, dass weder das Danielbuch noch die übrigen Apokalyptiker die Vorstellung von dem Menschensohn selbständig produziert haben. Sie geben vielmehr hier traditionelles Gut weiter. Für die letzte Entstehung aber dieser Vorstellung weist auch Jeremias, wie schon Bousset u. a., auf babylonische Vorstellungen hin (vgl. l. c. S. 41/42, S. 36, Anm. 6). Also spielt Babel hier hinein bis in das Selbstbewusstsein Jesu. Es ist ja auch unleugbar, dass grade der „Menschensohn“ und alle mit dieser Selbstbezeichnung verbundenen Gedanken etwas Phantastisches an sich haben. Verkehrt aber wäre es m. E., deswegen diese Vorstellungen Jesu selber abzusprechen. — Was Jeremias sonst noch anführt und lediglich als von babylonischen Vorstellungen beeinflusste „Ausdrucksweise“ hinstellt, scheint mir auch nicht so geringfügig zu sein, wie er es darstellt. Oder ist für Jesus der Satan etwa blosser Ausdrucksweise? oder sind die unsauberen

Geister für ihn nur Ausdrucksweise? Form und Inhalt in der Weise, wie Jeremias das hier tut, zu unterscheiden halte ich für eine unberechtigte Modernisierung. Trotz alledem gebe ich, wie gesagt, Jeremias soviel zu: bei Jesus ist der ewige, zeitlose Inhalt viel leichter und rascher von allen Umhüllungen durch Zeitvorstellungen zu scheiden, als das bei Paulus und sonst im Neuen Testament möglich ist.

9) Man kann nur wünschen, dass alle diese Untersuchungen energisch weitergeführt werden und durch gemeinsame Arbeit ein grosses religionsgeschichtliches Werk entsteht, welches die Religionsgeschichte der gesamten Mittelmeerländer vom Jahre 400 v. Chr. bis ca. 250 n. Chr. enthält. Dann werden wir in der Erkenntnis dessen, was mythologischen Ursprungs und was fester historischer Boden ist, weiterkommen. Viele Vorarbeiten dazu sind schon gemacht, viele werden noch nötig sein. Eine Vorarbeit betrifft die Herbeischaffung des weiteren keilschriftlichen, babylonischen Materials. Eine andere wichtige Vorarbeit liegt in der Erschliessung des Thalmud.

Am Schluss meines Vortrags „Thalmud und Theologie“ habe ich gesagt, längst ehe Jeremias' Buch erschienen war, dass die Frage „Bibel und Babel“ auch für das Neue Testament zu stellen sei und dann werde lauten müssen: „Thalmud und Theologie“, resp.: „Thalmud und Bibel“. Man braucht Jeremias' Buch nur durchzublättern, um zu sehen, wie oft er genötigt ist, sich auf den Thalmud zu beziehen. Er sagt S. 3 mit vollem Recht — ich möchte diese Worte besonders scharf betonen —: „In den letzten 20 Jahren ist von verschie-

denen Gesichtspunkten aus mit Nachdruck auf den „israelitisch-jüdischen Hintergrund“ und auf den „palästinsischen Erdgeruch“ der neutestamentlichen Schriften hingewiesen worden. Wir wissen jetzt, dass dieser israelitisch-jüdische Hintergrund nichts anderes ist als der babylonische oder, besser gesagt, der altorientalische Hintergrund.“ Wie durch einen Zufall, d. h. dadurch, dass S. Majestät der deutsche Kaiser Wilhelm II. sich für Babylonien interessierte, ist es geschehen, dass das Thema „Bibel und Babel“ das Interesse der weitesten Kreise der Gebildeten gefunden hat. Vielleicht führt ein ähnlicher Zufall endlich einmal dazu, dass man einsieht, wie nötig im Interesse der Wissenschaft vom Urchristentum die Erschliessung des Thalmud für die Wissenschaft wäre. Es würde damit ein schweres Hindernis für das Verständnis des Neuen Testaments beseitigt sein.

Zum Schluss sei noch folgendes bemerkt:

Mag es sich auch in Zukunft immer unabweislicher herausstellen, dass vieles, was man bisher für das Zentrale im Christentum gehalten hat, der Geschichte, der Vergangenheit angehört und nicht imstande ist, die Menschengeister, besonders die Geister der Gebildeten, beim Christentum zu erhalten, so wird dadurch nur umso energischer die Nötigung sich geltend machen, das unter allen Umständen Bleibende und Wertvolle herauszuarbeiten. Schon jetzt kann man erkennen, worin dies für alle Zeiten Wertvolle liegt. Es liegt in dem innersten Gehalt auch dessen, was alle christliche Mythologie, um diesen Ausdruck zu gebrauchen, von jeher hat veran-



schaulichen wollen: in dem G l a u b e n an den lebendigen Gott, den Vater Jesu Christi, und in der opferfreudigen L i e b e , die als unerschütterliche, unverdiente und unverdienbare Sünderliebe die Lösung aller Rätsel des Menschenherzens und Menschenlebens für jeden einzelnen und für die Nationen ist und immer mehr werden kann und soll.

---



J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

---

# Das Neue Testament

übersetzt von

**G. Weizsäcker,**

D. theol.

## ===== Billige Ausgabe. =====

**Original-Ausgabe.** Klein 8. Neunte Auflage. Kartoniert M. 1.50.

In Leinwand gebunden M. 2.— (bisher. Preis M. 3.—).

**Großoktav-Ausgabe.** Nach der 9. Auflage. Kartoniert M. 1.50.

In Leinwand gebunden M. 2.—, in Leder gebunden M. 3.—.

(Aus der Textbibel.)

„Man freut sich jeder neuen Auflage dieser ausgezeichneten Uebersetzung, die für Theologen und Laien gleich brauchbar ist. Den letzteren kann sie vielfach eine Auslegung ersetzen.“

Lit. Beil. d. Deutschen Evang. Kirchenzeitung. 1900. Nr. 7.

---

# Die Entstehung des Neuen Testaments.

Von

**D. Gustav Krüger,**

Professor der Theologie in Giessen.

**Erster und zweiter Abdruck.**

8. 1896. M. —.60.

---

# Weshalb wir in der Kirche bleiben!

Ein Wort zur Verständigung an die Veranstalter und Besucher der

**Landeskirchlichen Versammlung in Berlin**

und ihre Gesinnungsgenossen in den deutschen evangelischen Landeskirchen

von

**Erich Foerster,**

Pfarrer in Frankfurt a. M. und Mitglied des weiteren Vorstandes der Vereinigung  
der Freunde der Christlichen Welt.

8. 1905. M. —.40.

(Hefte zur Christlichen Welt. Herausgegeben von D. Martin Rade, Professor in Marburg.  
Heft 54. Viertes Heft der Neuen Folge.)

---



J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften  
aus dem  
Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte.

8. Begonnen 1896.

- 4) Bernoulli, C. A., Das Konzil von Nicäa. 1896. M. —.80.
- 3) Bertholet, A., Der Verfassungsentwurf des Heseiel in seiner religionsgeschichtlichen Bedeutung. 1896. M. —.80.
- 16) Bertholet, A., Die israelitischen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode. 1899. M. —.80.
- 28) Bertholet, A., Buddhismus und Christentum. 1902. M. 1.20.
- 33) Bertholet, A., Die Gefilde der Seligen. 1903. M. —.70.
- 26) Bruckner, A., Die Irrehrer im Neuen Testament. 1902. M. —.75.
- 1) Dahm, B., Das Geheimnis in der Religion. 1896. M. —.60.
- 6) Dahm, B., Die Entstehung des Alten Testaments. 1896. M. —.60.
- 36) Fiebig, P., Talmud und Theologie. 1903. M. —.75.
- 9) Fries, S. A., Moderne Darstellungen der Geschichte Israels. 1898. M. —.60.
- 34) Grill, J., Die persische Mysterienreligion im römischen Reich und das Christentum. 1903. M. 1.20.
- 24) Hauri, J., Das Christentum der Urgemeinde und d. d. Neuzeit. 1901. M. —.75.
- 39) Jellinghaus, H., Ossians Lebensanschauung. 1904. M. 1.20.
- 25) Kautsch, E., Die bleibende Bedeutung des Alten Testaments. Zweite, um ein weiteres Vorwort vermehrte Auflage. 1903. M. —.65.
- 22) Köhler, W., Reformation und Ketzerprozess. 1901. M. 1.—.
- 35) Köhler, W., Die Entstehung des Problems Staat und Kirche. 1903. M. —.80.
- 23) Kraetzschmar, R., Prophet und Seher im alten Israel. 1901. M. —.75.
- 2) Krüger, G., Die Entstehung des Neuen Testaments. 1896. M. —.60.
- 5) Löhr, M., Der Missionsgedanke im Alten Testament. 1896. M. —.80.
- 32) Lucius, E., Bonaparte und die protestantischen Kirchen Frankreichs. 1903. M. —.90.
- 12) Martensen Larsen, H., Jesus und die Religionsgeschichte. 1898. M. —.60.
- 8) Meyer, A., Die moderne Forschung über die Geschichte des Urchristentums. 1898. M. 1.20.
- 31) Meyer, A., Theologische Wissenschaft und kirchl. Bedürfnisse. 1903. M. 1.80.
- 18) Michelet, S., Israels Propheten als Träger der Offenbarung. 1897. M. —.60.
- 11) Sabatier, A., Die Religion und die moderne Kultur. 1898. M. —.80.
- 7) Saussaye, P. D., Ch. de la, Die vergleichende Religionsforschung und der religiöse Glaube. 1898. M. —.60.
- 29) Scheel, O., Luthers Stellung zur heiligen Schrift. 1902. M. 1.60.
- 27) Schmiedel, O., Die Hauptprobleme der Leben Jesu Forschung. 2. Aufl. in Vorbereitung.
- 19) Sell, K., Zukunftsaufgaben des deutschen Protestantismus im neuen Jahrhundert. 1900. M. —.75.
- 10) Soederblom, N., Die Religion und die soziale Entwicklung. 1898. M. 1.60.
- 30) Stave, E., Der Einfluss der Bibelkritik auf das christliche Glaubensleben. 1902. M. 1.—.
- 20) Troeltsch, E., Die wissenschaftliche Lage und ihre Anforderungen an die Theologie. 1900. M. 1.25.
- 18) Vischer, E., Albrecht Ritschls Anschauung von evangelischem Glauben und Leben. 1900. M. —.75.
- 21) Völter, D., Der Ursprung des Mönchtums. 1900. M. 1.—.
- 17) Weinl, H., Paulus als kirchlicher Organisator. 1899. M. —.75.
- 14) Wernle, P., Paulus als Heidenmissionar. 1899. M. —.75.
- 40) Wernle, P., Die Renaissance des Christentums im 16. Jahrh. 1904. M. 1.—.
- 15) Wildeboer, G., Jahvedienst und Volksreligion in Israel in ihrem gegenseitigen Verhältnis. 1899. M. —.80.
- 37) Wrede, W., Charakter und Tendenz des Joh.-Evang. 1903. M. 1.25.
- 38) Ziller, F., Die biblischen Wunder in ihrer Beziehung zu den biblischen Welt- und Gottesvorstellungen. 1904. M. —.80.

— Jedes Heft ist einzeln zu dem beigesetzten Preise käuflich. —

Alle vorstehenden 40 Hefte [O. Schmiedel, Die Hauptprobleme der Leben Jesu Forschung“ (Nr. 27) wird nach Erscheinen der neuen Auflage unberechnet nachgeliefert, auch wenn der Einzelpreis derselben höher werden sollte] auf einmal bezogen kosten M. 20.— (statt M. 36.40.).

Die „Sammlung“ sollte ursprünglich mit Nr. 40 abgeschlossen sein. Auf vielfachen Wunsch erfolgt nun aber ihre Fortführung.

- 41) Holl, K., Die geistlichen Uebungen des Ignatius von Loyola. 1905. M. —.60.
- 42) Fiebig, P., Babel und das Neue Testament. 1905. ca. M. —.50.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

BS1238.B2 F5  
Fiebig, Paul Wilhelm Julius, 1876-1949.  
Babel und das Neue Testament : ein Vort

BS  
1238  
B2  
F5

Fiebig, Paul Wilhelm Julius, 1876-1949.  
Babel und das Neue Testament; ein Vortrag.  
Tübingen, J.C.B. Mohr, 1905.  
iv, 23p. 24cm. (Sammlung gemeinverständ-  
licher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet  
der Theologie und Religionsgeschichte, v.42)

1. Babel, Tower of. 2. Christianity--Origin.  
I. Title. II. Series: Sammlung gemein-  
verständlicher Vorträge, 42.

CCSC/ehw

333471



